

Wieczny powrót w myśli Friedricha Nietzschego – chaos czy ład?

Trudno nie uznać, że koncepty: „wola mocy”, „wieczny powrót” i „Nadczłowiek”, to najgłośniejsze, tj. bodaj najczęściej identyfikowane z imieniem „wielkiego filologa”, ale też najbardziej spektakularne, tj. inspirujące komentatorów, a więc przez nich dyskutowane kategorie filozofii Nietzschego. Zarazem zaś też... najbardziej enigmatyczne (co zresztą zapewne warunkuje obie poprzednie konstatacje).

Uwaga o genezie „wiecznego powrotu”

Do oczywistości należeć będzie przypomnienie okoliczności, w jakich Friedrich Nietzsche powziął ideę wiecznego powrotu: nagła intuicja jasnówzrocznego pojmowania rzeczywistości, gdy w sierpniu 1881 roku spacerował przy bloku skalnym obok miejscowości Surlej w okolicach jeziora Silvaplana, nieopodal wioski Sils-Maria (Górna Engadyna) w Szwajcarii, gdzie wówczas mieszkał:

Opowiem teraz dzieje *Zaratustry*. Zasadniczy pomysł dzieła, pomysł wiecznego powrotu, ta najwyższa formuła potwierdzenia, jaką w ogóle osiągnąć można, sięga sierpnia roku 1881: zapisany został na kartce z napisem: „6000 stóp poza człowiekiem i czasem”. Pewnego dnia szedłem lasami nad jeziorem koło Silvaplana; zatrzymałem się przy potężnej, piramidalnie spiętrzonej skale obok Surlei. Wtedy nawiedziła mnie ta myśl [EH, *To rzekł Zaratustra*, 1]¹.

¹ F. Nietzsche, *Ecce homo. Jak się staje – kim się jest*, przeł. L. Staff, posł. S. Łojek, Zielona Sowa, Kraków 2003 (dalej: EH) – cytaty nieznacznie zmieniony.

I poczyniona przez Nietzschego w końcu sierpnia 1881 roku uwaga, zamykająca kilkudzaniowy projekt pt. *Powrót tego samego*, także entuzjastycznie podkreślająca znaczenie owej myśli i jej nauczania: „6000 metrów nad poziomem morza, i o wiele wyżej ponad wszystkie ludzkie rzeczy!” [KSA 9, 9.494 / 11[141]]².

W głowie filozofa rodzi się więc koncept, który miałby wyjaśnić istotę czy naturę świata, jego stawianie się... Ale jak wyjaśnić sam ów wyjątkowy koncept?

Można by przyjąć, że formuła wiecznego powrotu to swego rodzaju *nihil novi sub sole*, z definicji bowiem wpisana jest ona w rozliczne mitologie i religie, w ujęciu których ludzka egzystencja jawi się jako rozpięta między źródłową szczęśliwością (m.in. Arkadia, Złoty Wiek, Raj), utraconą wskutek przewin, a przyszłym powrotem czy odzyskaniem owej szczęśliwości, zazwyczaj w zaświatach (m.in. Ziemia Obiecana, Niebo, Kraina Wiecznych Łowów)³. W mitologii egipskiej skarabeusz toczący kulkę gnoju stanowił symbol ponownych narodzin i pod jego postacią czczono było bóstwo imieniem Chepri („Ten, który się rozwija”). Także z tradycji egipskiej wywodzi się jeden z najstarszych znanych symboli: Ouroboros lub Uroboros bądź Urobor („który zjada własny ogon”)⁴, smok bądź wąż, który, stale pożerając własny ogon i odradzając się z siebie samego, symbolizuje wieczny cykl natury⁵. Figura ta występowała także w tradycji chińskiej, fenickiej, w brahmanizmie i hinduizmie, w mitologiach nordyckiej, azteckiej, północnoamerykańskiej i australijskiej⁶, a także w różnych odmianach alchemii, od tradycji grecko-egipskiej po renesansową (jako odpowiednik kamienia filozoficznego), i u gnostyków, postaciując nieskończoną jedność wszechrzeczy, ulegającą stałej destrukcji i odradzaniu, oraz wciąż się powtarzający proces przemiany materii. Nawiązanie do wiecznego powracania występuje też w mitologii chrześcijańskiej: „Wszystko, co czyni Bóg, na wieki będzie trwało [...]. To, co jest, już było, a to, co ma być kiedyś, już jest”⁷.

² F. Nietzsche, *Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe in 15 Bänden*, red. G. Colli i M. Montinari, Walter de Gruyter, Berlin – New York 1967–1977 (1988; 1999; 2001) (dalej: KSA).

³ Zob. B. Banasiak, *O bohaterach i rajach. Utopia i optymizm jako wyznaczniki kultury Zachodu*, [w:] *Utopia – wczoraj i dziś*, red. D. Misztal, T. Sieczkowski, „Festiwal Filozofii”, t. 2, Wydawnictwo Adam Marszałek, Toruń 2010, s. 23–42.

⁴ Być może ten właśnie symbol miał na myśli Nietzsche, pisząc: „Jest już słońce w południe? Zwija węża, który zwany jest wiecznością?” [KSA 10, 10.45 / 2 [9]]; „Wszystko «było» jest kolejnym «jest». Wszelka przyszłość gryzie przeszłość w ogon” [KSA 10, 10.139 / 4 [85]].

⁵ Zob. m.in. W. Deonna, *Ouroboros*, „Artibus Asiae”, 1952, t. 15, s. 163–170.

⁶ Kosmologie cykliczne występują w niemal wszystkich mitologicznych tradycjach świata – zob. M. Eliade, *Mit wiecznego powrotu*, przeł. K. Kocjan, Wydawnictwo KR, Warszawa 1998.

⁷ Koh 3,1–15.

Filozoficzną konceptualizację konstruktu apokatastazy (gr. ἀποκατάστασις – „odzyskiwanie”, „przywracanie”, ale też „reorganizacja” lub „realizacja”) bądź palingenezy światów, czyli koncepcji uniwersalnego powrotu do pierwotnego stanu, zazwyczaj w nieskończoność, zawdzięczamy zaś starożytnym Grekom: milezyjczykom (wszystko wywodzi się z *arché* i do niej powraca), pitagorejczykom, Empedoklesowi, Platonowi, ale przede wszystkim Heraklitowi („wielki rok”) i stoikom⁸. Później formuła ta powróciła w patrystyce: u Klemensa Aleksandryjskiego, Orygenes i Grzegorza z Nyssy⁹; z kolei Augustyn zwalczał tę doktrynę¹⁰. Jej składowych można by się dopatrywać u Bernarda le Bovier de Fontenelle’a, Immanuela Kanta i Herberta Spencera (*Pierwsze zasady*, 1862)¹¹, John Stuart Mill uwzględnił zaś możliwość okresowego ponowienia pewnych sekwencji świata¹², a wyraźna intuicja wiecznego powrotu pojawiła się też w pismach Arthura Schopenhauera¹³.

Nietzsche – profesor filologii greckiej – musiał znać tę ideę w wersji Greków, przede wszystkim zaś Heraklita, oraz swego „nauczyciela”. O jej starożytnym rodowodzie wzmiankował już bowiem w swym pierwszym wypracowaniu historyczno-filozoficznym, *Fatum und Geschichte*, powstałym w kwietniu 1862 roku¹⁴, znakomicie znał presokratyków¹⁵, a w Schopenhauerze rozczytywał się od roku 1865, poza tym zaś cykl symbolizował Dionizos, tak przecież dlań istotny, i to już w okresie sprzed *Narodzin tragedii*¹⁶.

⁸ Nemesius z Emesy (IV w. p.n.e.) w pracy *Peri physeōs anthrōpou* pisał, że, zdaniem stoików, gdy zamknie się „wielki rok”, tj. gdy planety ponownie osiągną wszystkie swe początkowe pozycje na niebie, to cykle gwiazd i ludzkich losów zaczną się od nowa.

⁹ Zob. W. Szerba, *Koncepcja wiecznego powrotu w myśli wczesnochrześcijańskiej*, Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego, Wrocław 2001, oraz tegoż, *Apokatastaza Grzegorza z Nyssy. Tło, źródła, kształt koncepcji*, Wydawnictwo WAM, Kraków 2008.

¹⁰ Zob. Augustyn, *Państwo Boże*, przeł. W. Kubicki, Poznań 1930–1934, 1938, ks. 12, rozdz. 11.

¹¹ Zob. Z. Zawirski, *Wieczne powroty światów* [cz. I, rozdz. II: *Powracanie światów jednakowych u Blanquiego i Nietzschego*], „Kwartalnik Filozoficzny” 1927, t. V, z. III, s. 371.

¹² Zob. J. S. Mill, *System logiki indukcyjnej i dedukcyjnej*, przeł. Cz. Znamierowski, PWN, Warszawa 1962, ks. III, rozdz. V, § 8.

¹³ Zob. R. Safranski, *Nietzsche. Biografia myśli*, przeł. D. Stroińska, Czytelnik, Warszawa 2003, s. 255–257. M.in. „koło Ixiona” – A. Schopenhauer, *Świat jako wola i przedstawienie*, t. 1, przeł. J. Garewicz, PWN, Warszawa 1994, s. 310.

¹⁴ Zob. R. Safranski, *Nietzsche...*, s. 255. We wspomnianej pracy Nietzsche pisze: „Czy to wieczne stawanie się nie ma końca? [...] zbliża się nowy okres świata”; padają też określenia: „wieczne wytwarzanie”, „wszystkie wieczne oceany”, F. Nietzsche, *Fatum und Geschichte*, The Nietzsche Channel: <http://www.thenietzschechannel.com/works-unpub/youth/1862-fahg.htm> (dostęp: 7.11.2013).

¹⁵ Zob. F. Nietzsche, *Filozofia w tragicznej epoce Greków*, [w:] tegoż, *Pisma pozostałe 1862–1875*, przeł. B. Baran, *inter esse*, Kraków 1993 (dalej: PP), oraz F. Nietzsche, *Die Geburt des tragischen Gedankens* [KSA I (Nachgelassene Schriften 1870–1873)].

¹⁶ Zob. F. Nietzsche, *Światopogląd dionizyjski* [PP].

Nic więc dziwnego, że komentatorzy – jak np. Günther Wohlfart – nader często Nietzscheańską ideę wiecznego powrotu wywodzą od Heraklita, od jego eonu, „wielkiego roku powrotu”, „czasu świata”¹⁷. Natomiast Walter Kaufmann sugeruje, że Nietzsche mógł natrafić na tę ideę u Heinricha Heinego, który pisał: „czas jest nieskończony, ale rzeczy w czasie, konkretne ciała, są skończone. [...] zgodnie z odwiecznymi prawami rządzącymi kombinacjami tej wiecznej gry powtórzenia wszystkie konfiguracje, które wcześniej istniały na tej ziemi, muszą się jeszcze spotkać, przyciągnąć, odepchnąć, ucałować i ponownie zniszczyć”¹⁸. Z kolei Alfred Fouillée twierdzi, iż Nietzsche, przeczytawszy dzieło Friedricha Antona Langego *Geschichte des Materialismus und Kritik seiner Bedeutung in der Gegenwart* (1866)¹⁹, zapoznał się ze wzmiankowaną w nim w kontekście Lukrecjusza pracą Auguste’a Blanquiego *L’Éternité par les astres, hypothèse astronomique* (1872)²⁰, stawiającą tezę o wiecznym powrocie – Nietzsche zresztą wymienia tę książkę w notatkach: „A. Blanqui l’éternité par les astres Paris 1872” [KSA 10, 10.560 / 17[73]]. Fouillée uznaje jednak, że Nietzsche tylko powieli tezy francuskiego rewolucjonisty, a także Jeana-Marie Guyau²¹, nie wykracza poza Epikura i Lukrecjusza, zasadniczo więc „astronomiczny mit wielkiego roku” zapożycza od Greków²², a także z prac Emila du Bois-Reymonda oraz Carla Von Nägeliego²³. Nietzschego i Blanquiego konfrontuje w duchu dysputy o wiecznym powrocie także Walter Benjamin²⁴. Henri Lichtenberger obok wspomnianej

¹⁷ Zob. G. Wohlfart, *Wola mocy i wieczny powrót. Dwa oblicza eonu*, przeł. T. Sieczkowski, „Hybris. Internetowy magazyn filozoficzny” 2001, nr 01, <http://magazynhybris.com/images/teksty/01/Wohlfart.pdf> (dostęp: 15.11.2013). Jak odnotowuje Wohlfart, do Efezyjczyka odsyłają też m.in. G. Naumann, R. Oehler, W. Nestle, E. Fink, W. Schulz, U. Holscher, H. Schmid, C.A. Scheier.

¹⁸ Cyt. za: W. Kaufmann, *Nietzsche. Philosopher, Psychologist, Antichrist*, wyd. 4, Princeton University Press, Princeton (New Jersey) 1974, s. 318.

¹⁹ Nietzsche wzmiankuje o lekturze tej pracy w liście do Carla von Gerstorffa z końca sierpnia 1866 roku, bardzo pozytywnie się o niej wyrażając i poddając ją krótkiej analizie – F. Nietzsche, *Listy*, przeł. i przedm. opatrzył B. Baran, *inter esse*, Kraków 1994 (dalej: L), s. 48.

²⁰ Zob. A. Fouillée, *Note sur Nietzsche et Lange: „le retour éternel”*, „Revue philosophique de la France et de l’étranger”, 1909, t. 67, s. 519 i nast. Teza Fouillée jest jednak błędna, gdyż Nietzsche znał tylko pierwsze wydanie dzieła Langego (1866), w którym nie ma wzmianki o Blanquim, dodanej do drugiego wydania (1873–1875) – zob. na ten temat Z. Zawirski, *Wieczne powroty światów*, s. 370–371.

²¹ A. Fouillée wielokrotnie czyni to w pracy *Nietzsche et l’immoralisme*, wyd. 2, Félix Alcan, Paris 1902.

²² Tamże, s. 291.

²³ Zob. A. Fouillée, *Note sur Nietzsche et Lange...*, s. 519–525.

²⁴ Zob. W. Benjamin, *The Arcades Project*, przeł. H. Eiland, K. McLaughlin, Belknap-Harvard, Cambridge 2002, rozdz. D: *Boredom Eternal Return*, s. 101–119.

książki Blanquiego jako Nietzscheańską w tym względzie inspirację wymienia też pracę Gustave'a Le Bona *L'homme et la société* (1881)²⁵, a pogląd ten podziela również Georges Batault, wzmiankując zarazem, że embriom tej idei pochodzi od starożytnych²⁶. Charles Andler natomiast genezy owej kategorii dopatruje się w Nietzschego lekturze dzieła J.G. Vogta, *Die Kraft. Eine real-monistische Weltanschauung* (1878)²⁷; Nietzsche zresztą w odniesieniu do lektury tej pracy sam napisał: „Kto nie wierzy w cykl wszechświata, musi wierzyć w jakiegoś boga [...] (zob. Vogt, s. 90)” [KSA 9, 9.561 / 11[312]]. Z kolei Rudolf Steiner podobnej inspiracji dopatruje się w krytykowanej przez Nietzschego pracy Eugena Dühringa *Cursus der Philosophie als streng wissenschaftlicher Weltanschauung und Lebensgestaltung* (1875)²⁸, gdzie także pojawia się idea wiecznego powrotu – w liście z 7.07.1881 roku Nietzsche prosił siostrę o przysłanie mu tej książki i lekturę tę odnotował: „Dühring Cursus der Philosophie” [KSA 8, 8.129 / 8[3]]. Na temat wpływu obu ostatnich prac, zarówno Vogta, jak i Dühringa, szeroko pisze Paolo D'Iorio, ale listę tę uzupełnia nazwiskami Otto Caspariego, autora pracy *Der Zusammenhang der Dinge: Gesammelte philosophische Aufsätze* (1881) oraz pamfletu *Die Thomson'sche Hypothese* (1874), a także Ludwiga Boltzmann, autora *Vorlesungen über Gastheorie* (1895–1898)²⁹; intuicje odnośnie do Caspariego dzielają też Gregory Moore i Thomas H. Brobjer³⁰. Natomiast Lou Andreas-Salomé w wiecznym powrocie dopatruje się odwrócenia filozofii Schopenhauera (*sic!*)³¹. Pośród możliwych inspiracji wymienia się też niekiedy *Braci Karamazow* Fiodora Dostojewskiego, gdzie wieczny powrót wzmiankowany jest przez diabła (ks. 11, rozdz. 9).

Trudno pominąć możliwość, że w pewnym stopniu Nietzsche inspirował się jakimiś spośród wymienionych prac, jednakże on sam wprost odsyłał do Dionizosa symbolizującego stałe umieranie i odradzanie: Demeter „po raz pierwszy znowu się raduje, usłyszawszy, że raz jeszcze może zrodzić Dionizosa”, sama zaś

²⁵ Zob. H. Lichtenberger, *La Philosophie de Nietzsche*, wyd. 6, Félix Alcan, Paris 1901, s. 175, 185–189.

²⁶ G. Batault, *L'hypothèse du retour éternel devant la science moderne*, „Revue philosophique de la France et de l'étranger” 1904, t. 57, s. 158–167.

²⁷ Zob. Ch. Andler, *Nietzsche. Sa vie et sa pensée*, t. IV: *La maturité de Nietzsche (jusqu'à sa mort)*, Bossard, Paris 1928, s. 254–259.

²⁸ R. Steiner, *Friedrich Nietzsche, ein Kämpfer gegen seine Zeit*, E. Felber, Berlin 1895, s. 95.

²⁹ P. D'Iorio, *The Eternal Return: Genesis and Interpretation*, przeł. F. Chouraqui, „The Agonist”, III, z. I, spring 2011, s. 1–3, 25–38, 40–43.

³⁰ G. Moore, Th.H. Brobjer, *Nietzsche and Science*, Ashgate Publishing Limited, Burlington 2004, s. 37.

³¹ Zob. L. Andreas-Salomé, *Friedrich Nietzsche in seinen Werken*, Carl Konegen, Wien 1894.

dionizyjskość wyraża „wieczne życie – poza wszelkim zjawiskiem i mimo wszelkiego unicestwienia” [NT, s. 92, 117]³². W pewnej mierze wiązał też tę ideę z kształtem filozofii Efezyjczyka³³:

Została mi wątpliwość co do Heraklita, w którego bliżej w ogóle mi cieplej, milej na duchu, niż gdziekolwiek. Potwierdzanie przemijania i niszczenia, rzecz rozstrzygająca w filozofii dionizyjskiej, przyświadczenie przeciwności i wojnie, stawanie się, z zasadniczym odrzuceniem nawet samego pojęcia „bytu” – to uznają pod każdym względem za najbardziej sobie pokrewne z wszystkiego, co dotąd pomyślano. Nauka o „wiecznym powrocie”, to znaczy o bezwarunkowym i nieskończonym powtarzającym się kołowaniu wszechrzeczy – ta nauka Zaratustry mogła też ostatecznie już być głoszona [EH, *Dlaczego tak dobre piszę książki*, NT, 3]³⁴.

Bezpośredniej zaś kontynuacji tego aspektu myśli Heraklita dopatrywał się Nietzsche w doktrynie stoickiej: „Przynajmniej Stoa, która prawie wszystkie zasadnicze wyobrażenia odziedziczyła po Heraklicie, wykazuje tego ślady” [EH, *Dlaczego tak dobre piszę książki*, NT, 3].

A elementy konceptu wiecznego powrotu dostrzegał także w tradycji pitagorejkiej:

W gruncie rzeczy to, co kiedyś było możliwe, okazałoby się możliwe po raz drugi tylko wówczas, gdyby rację mieli pitagorejczycy, twierdząc, że przy tej samej konstelacji ciał niebieskich również na Ziemi powtórzyć musi się to samo, i to w najdrobniejszych szczegółach [NR, s. 258]³⁵.

Jeśli idea ta tak szeroko funkcjonowała i Nietzsche często to odnotowywał, to dlaczego zarazem traktował ją jako własną inwencję?³⁶ Jeśli przy tym zważyć,

³² F. Nietzsche, *Narodziny tragedii*, przeł. P. Pieniążek, przedm. B. Banasiak, [w:] tegoż, *Dzieła wszystkie*, t. 1a: *Narodziny tragedii, Niewczesne rozważania*, Wydawnictwo Officyna, Łódź 2013 (dalej: NT).

³³ W pracy *Filozofia w tragicznej epoce Greków* Nietzsche „o wiecznym powrocie u Heraklita mówi jedynie w sposób aluzyjny”, z kolei w *Ecce homo* „jego sąd nie jest pozbawiony wahania” – G. Deleuze, *Nietzsche i filozofia*, przeł. B. Banasiak, Wydawnictwo Officyna, Łódź 2013, s. 47, przypis. Heraklit był zapewne jednym z najbliższych Nietzschego myślicieli, wydaje się jednak, że i do niego „wielki filolog” się dystansował – zob. B. Banasiak, *Nietzsche – Heraklit. Zapomniane współ-myślenie?*, [w:] *Nietzsche a tradycja antyczna*, red. B. Banasiak, P. Pieniążek, „Nietzsche seminarium”, t. 4, Wydawnictwo Adam Marszałek, Toruń 2012, s. 92–112.

³⁴ Cytat nieznacznie poprawiony.

³⁵ F. Nietzsche, *Niewczesne rozważania*, przeł. M. Łukasiewicz, przedm. P. Pieniążek, [w:] tegoż, *Dzieła wszystkie*, t. 1a: *Narodziny tragedii, Niewczesne rozważania*, Wydawnictwo Officyna, Łódź 2013 (dalej: NR).

³⁶ Taki pogląd wprost prezentuje np. G. Deleuze, *O woli mocy i wiecznym powrocie*, [w:] tegoż, *Nietzsche*, przeł. B. Banasiak, Wydawnictwo KR, Warszawa 2000, s. 72.

że sam już wcześniej czynił uwagi w kontekście podobnego konstruktu teoretycznego, to dlaczego miało miejsce owo słynne „objawienie” i co „objawienie” to objawiło?

Uwaga o znaczeniu wiecznego powrotu

Wydaje się, iż wiosną 1881 roku, pod wpływem lektury książki Juliusa Roberta von Mayera *Beiträge zur Dynamik des Himmels*³⁷, Nietzsche ideę ową, ujmowaną przezeń dotąd jako mitologiczno-religijna spekulacja, potraktował w kategoriach ściśle naukowych, a więc jako możliwość fizyczno-matematycznego wyjaśnienia natury świata (jego zmienności jakościowej, tj. przemian stanów energii, wobec ilościowej stałości). Z entuzjazmem bowiem pisał do Heinricha Köselitza, że w książce tej „można usłyszeć harmonię sfer: muzykę, która przygotowana jest tylko dla człowieka naukowego”³⁸. Jak wiadomo, w okresie tym Nietzsche z upodobaniem studiował też inne dzieła z zakresu przyrodniczości, w tym także niektóre spośród wcześniej sygnalizowanych.

Warto więc odnotować, że nazwisko Dühringa Nietzsche wymienia blisko sto razy (od roku 1868 do 1888, w listach i w notatkach), Vogta – czterokrotnie w notatkach (lata 1881, 1882, 1883) [KSA 9, 9.559 / 11[308]; 9.561 / 11[312]; 10, 10.43 / 2[3]; 10.664 / 24[36]] i dwukrotnie w listach: do Franza Overbecka (20–21.08.1881) oraz do Constantina Georga Naumanna (8.11.1887), Mayera – cztery razy w zapiskach z roku 1881 [KSA 9, 9.451 / 11[24], 9.452 / 11[25], 9.467 / 11[68], 9.492 / 11[136]] oraz dwa razy w listach do Köselitza (16.04.1881; 20.03.1882), du Bois-Reymonda – raz w pracy opublikowanej [NR, s. 353], dwa razy w notatkach [KSA 7, 7.785 / 32[83], 7.815 / 35[12]] (w roku 1874) i raz w liście do Overbecka (20–21.08.1881); także cztery razy wzmiankuje w notatkach Guyau [N 11, 11.525 / 35[34]; N 12, 12.558 / 10[170], 12.559 / 10[171]]³⁹, w tym raz wymienia jego dzieło: „Guyau, esquisse d’une morale (Paris Alcan)” [N 11, 11.352 / 29[67]] – jeśli więc właśnie tę pracę Nietzsche czytał, to przynajmniej z elementami jego myśli o powtarzalności musiał się zetknąć, choć dopiero w latach 1885 i 1887 (bo z tych lat pochodzą owe wzmianki), tym niemniej wyraża się na jego temat w tonie lekkiego lekceważenia. Blanquiego z kolei Nietzsche przywołuje raz

³⁷ Zob. R. Safranski, *Nietzsche*, s. 262 i n.

³⁸ Cyt. za: tamże, s. 262; Safranski mylnie wymienia Petera Gasta jako adresata tego listu (16.04.1881).

³⁹ F. Nietzsche, *Nachlass. Pisma z lat 1884–1885*, przeł. G. Kowal, pośl. G. Colli, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2011 (dalej: N 11).

w roku 1883 [KSA 10, 10.560 / 17[73]], a główne dzieło Caspariego wzmiankuje w liście do Ernsta Schmeitznera (21.06.1881), pamflet zaś – w liście do Overbecka (20–21.08.1881). Natomiast nazwisk Von Nägeliego⁴⁰, Le Bona i Boltzmannna nigdzie nie wymienia⁴¹.

Komentatorzy są w tym względzie dość zgodni: „wielki filolog” rozpoczął poszukiwania języka, w którym mógłby ów koncept wyjaśnić, bo „środkie wyrazowe języka nie nadają się do tego, by wyrazić stawanie się” [N 13, 13.36 / 11[73]]⁴². Stąd zapewne ów zwrot w stronę nauk przyrodniczych, skłaniający zresztą wielu krytyków do przypisywania temu okresowi twórczości Nietzschego miana pozytywistycznego (lata 1876–1882, z głównym dziełem *Ludzkie, arcyłudzkie*).

Pewne jest jeszcze i to, że ideę tę Nietzsche zaczął konceptualizować w sierpniu 1881 roku, czyniąc wstępne notatki [KSA 9], natomiast po raz pierwszy oficjalnie wzmiankował o niej w *Wiedzy radosnej* (1882), by ją sproblematyzować w *To rzekł Zaratustra* (1883–1885), potem zaś powrócić do niej zdawkowo w *Poza dobrem i złem* (1886), a nieco szerzej w *Ecce homo* (1888). Inne zapiski dotyczące wiecznego powrotu, mimo wcześniejszych planów, pozostały nieopublikowane [KSA 10; N 11; N 12; N 13], co już samo w sobie stanowi pewną zagadkę. Uprzywilejowane przez Nietzschego dzieło, *Zaratustra*, mogło przecież stanowić odpowiednią – bo metaforyczną – płaszczyznę eksplikacji idei wiecznego powrotu. Tymczasem Nietzsche był tu nader ostrożny, jakby objaśnieniu tej idei, wymagającej jeszcze przemyśleń i korelacji z konceptami woli mocy i Nadczłowieka, wciąż odkładał na później.

Czy jednak rysujące się początkowo kosmologiczne (bez mała dające się ująć liczbowo) ujęcie wiecznego powrotu, a więc wykluczające jego faktyczne doświadczenie (świadomość musiałaby bowiem zachować w ponowieniach tożsamość i o ponowieniach tych pamiętać – tylko wówczas mielibyśmy do czynienia z bezpośrednim przeżyciem zachwyty bądź grozy⁴³), mogło być dla Nietzschego dostatecznie satysfakcjonujące, zarazem zaś dostatecznie nowator-

⁴⁰ Lange dwa razy wzmiankuje Nägeliego, bynajmniej jednak nie w sugerowanym przez Fouillée kontekście – zob. F.A. Lange, *Geschichte des Materialismus und Kritik seiner Bedeutung in der Gegenwart*, Baedeker, Iserlohn – Leipzig 1866, s. 592–593.

⁴¹ Wiadomo też, że w Sils-Maria Nietzsche czytał prace następujących autorów: W.E.H. Lecky, W. Roux, J.R. Mayer, J.G. Vogt, O. Liebmann [KSA 15, 15.118]. Do ciekawostek można zaliczyć fakt, że Nietzsche także trzykrotnie wzmiankuje Alfreda Fouillée [N 12, 12.559 / 10[171]; N 13, 13.63 / 11[137], 13.69 / 11[147]], zapewne w kontekście jego książki *La science sociale contemporaine*, Hachette et Cie, Paris 1880.

⁴² F. Nietzsche, *Notatki z lat 1887–1889*, przeł. i przedm. opatrzył P. Pieniążek, [w:] tegoż, *Dzieła wszystkie*, t. 13, Wydawnictwo Officyna, Łódź 2013 (dalej: N 13).

⁴³ Zob. R. Safranski, *Nietzsche*, s. 263–264.

skie: prosta idea w nieskończoność ponawiającego się cyklu⁴⁴? Tak rozumiana, idea owa „zakłada krytykę stanu końcowego czy też stanu równowagi. Gdyby wszechświat mógł być w równowadze, mówi Nietzsche, gdyby stawanie się miało cel lub stan końcowy, zostałoby to już osiągnięte. Otóż chwila aktualna, jako chwila, która mija, dowodzi, iż stan taki nie został osiągnięty, a zatem równowaga sił nie jest możliwa [KSA 9, 9.522 / 11[201]; N 12, 12.535–536 / 10[138]; N 13, 13.375 / 14[188]]”⁴⁵. Tym bardziej że dla Nietzschego stawanie się nie ma początku, tj. nigdy nie zaczęło się stawać, a więc także nigdy stawać się nie przestanie. Ponieważ jednak – co ważniejsze – pojmowany mechanicystycznie wieczny powrót nie może zdać sprawy z dwóch rzeczy: „różnorodności współistniejących cykli, a zwłaszcza istnienia w cyklu tego, co różne”⁴⁶, a więc także perspektywy nadejścia Nadczłowieka⁴⁷, to Nietzsche poddaje krytyce ideę cyklu i w wersji kosmologicznej ją odrzuca.

Szybko jednak, bo już latem 1881 roku wiecznemu powrotowi Nietzsche nada inny odcień, etyczny⁴⁸, stawiając w notatkach pytanie: „Czy na pewno chcę czynić to nieskończoną ilość razy?” [KSA 9, 9.496 / 11[143]], by także rok później w dziele opublikowanym wrócić do takiego rozumienia tej idei (choć anonsuje ją też w ogólniejszym, akcentującym agonizację sformułowaniu: „wieczny powrót wojny i pokoju”⁴⁹ [WR, § 285]⁵⁰):

Największy ciężar. A gdyby tak pewnego dnia lub nocy jakiś demon wpęznął za tobą w twą najsamotniejszą samotność i rzekł ci: „Życie to, tak jak je teraz przeżywasz i przeżywałeś, będziesz musiał przeżywać raz jeszcze i niezliczone jeszcze razy; i nie będzie nic w nim nowego, tylko każdy ból i każda rozkosz, i każda myśl i westchnie-

⁴⁴ W kontekście kwestii interpretacji cyklicznych zob. P. Pieniążek, *Problem wiecznego powrotu w filozofii Fryderyka Nietzschego*, „Folia Philosophica” 1988, t. 5, s. 185–190; G. Deleuze, *Nietzsche i filozofia*, s. 73–76.

⁴⁵ G. Deleuze, *Nietzsche i filozofia*, s. 73.

⁴⁶ Tamże, s. 76.

⁴⁷ K. Löwith podkreśla sprzeczność między tak rozumianym wiecznym powrotem a Nadczłowiekiem, z kolei K. Jaspers – między wiecznym powrotem w wersji fizyko-kosmicznej i w wersji etycznej; zob. P. Pieniążek, *Problem wiecznego powrotu...*, s. 187–188. Poza tym Löwith twierdzi, że Nietzsche, w duchu antyteologii chrześcijańskiej i substytutu wiary w nieśmiertelność, chciał pogańską kosmologię pogodzić z nowoczesną wiarą w postęp – zob. K. Löwith, *Nietzsches Philosophie der ewigen Wiederkunft des Gleichen*, Verlag Die Runde, Berlin 1935.

⁴⁸ W kontekście interpretacji etycznych zob. P. Pieniążek, *Problem wiecznego powrotu...*, s. 190–195; G. Deleuze, *Nietzsche i filozofia*, s. 96–97; R. Safranski, *Nietzsche*, s. 264–265. Pieniążek wymienia komentatorów dzielących taki punkt widzenia: E. Horneffer, A. Drews, R.M. Meyer, R. Richter, K. Heckel, O. Ewald, G. Simmel, R.L. Howey, J.P. Stern, F.A. Lea, M. Żelazny.

⁴⁹ Cytat nieznacznie poprawiony.

⁵⁰ F. Nietzsche, *Wiedza radosna (la gaya scienza)*, przeł. L. Staff, posł. K. Matuszewski, Zielona Sowa, Kraków 2003 (dalej: WR).

nie i wszystko niewymownie małe i wielkie twego życia wrócić ci musi, i wszystko w tym samym porządku i następstwie – tak samo ten pajak i ten blask miesiąca pośród drzew i tak samo ta chwila i ja sam. Wieczna klepsydra istnienia odwraca się jeno – a ty z nią, pyłku z pyłu!” [...] Pytanie przy wszystkim i każdym szczególe: „czy chcesz tego jeszcze raz i jeszcze niezliczone razy?” leżałoby jak największy ciężar na postępkach twoich. Lub jakże musiałbyś kochać samego siebie i życie, by niczego więcej nie pragnąć nad to ostateczne wieczne poświadczanie i pieczętowanie? [WR, § 341].

Chodzi więc o taki sposób przeżywania chwili, by była ona akceptowana, by pragnąć i móc pragnąć jej powrotu, co chwilę tę naznacza stygmatem wieczności, tym samym eternizując jednostkę i jej życie, wobec czego doczesność, krańcowo deprecjonowana przez religie, zyskuje samoistną wartość i staje się obiektem afirmacji:

Odcisnijmy obraz wieczności na naszym życiu! Ta myśl zawiera więcej niż wszystkie religie, które pogardzają tym ulotnym życiem i nauczyły nas spoglądać na jakieś nieokreślone inne życie [KSA 9, 9.503 / 11[159]].

Do idei tej Nietzsche ponownie powraca, dopatrując się w niej wyrazu bezwarunkowej akceptacji i afirmacji ponawiającego się po wieczność świata, zarazem jednak stawiając pytanie, czy w tej perspektywie nie jawi się ona jako błędne koło:

ideał najbardziej swawolnego, najbardziej żywotnego i najbardziej przytakującego światu człowieka, który nie tylko pogodził się i nauczył godzić z tym, co było i co jest, ale tego, jakim ono było i jest, chce ponownie, przez całą wieczność, nienasyconie wołając *da capo*, nie tylko co do siebie [...]. I czy nie byłby to – *circulus vitiosus deus*? [PDZ, III, § 56]⁵¹.

W zarysowanej perspektywie wieczny powrót staje się więc regułą praktyczną, analogiczną do kantowskiego imperatywu, bez małą ideą „regulatywną”⁵², jako wyznacznik dla ludzkich wysiłków życiowych jest bowiem swego rodzaju pomocniczym narzędziem samookreślenia i samokształtowania, kreowania aktywnej i twórczej podmiotowości⁵³. Poza tym zaś jawi się jako zapowiedź *amor fati*:

⁵¹ F. Nietzsche, *Poza dobrem i złem*, przeł. i posł. opatrzył P. Pieniążek, Zielona Sowa, Kraków 2005 (dalej: PDZ).

⁵² Opinia G. Simmela, *Nietzsche und Kant*, „Neuen Frankfurter Zeitung”, 6 Januar 1906.

⁵³ Warto odnotować, że Georg Römpp twierdzi, iż wieczny powrót ani nie da się uzasadnić jako doktryna kosmologiczna, ani nie uzasadnia wykładni etycznej, toteż w istocie idea ta nie istnieje w pismach Nietzschego, hasło to stanowi bowiem jedynie przenośnię w kontekście specyficznego

Moją formułą wielkości człowieka jest *amor fati*; że nie żąda się nic innego, ni wprzód, ni wstecz, po całą wieczność. To, co konieczne, nie jeno znosić, [...] lecz je kochać... [EH, *Dlaczego jestem tak światły*, 10].

Zarazem jednak należy podkreślić, że w etycznym rozumieniu wiecznego powrotu pobrzmiewa już nowy ton, ton myśli selektywnej. „To *myśl* o wiecznym powrocie selekcionuje. Czyni ona z chcenia coś pełnego. Myśl o wiecznym powrocie eliminuje z chcenia wszystko, co wypada poza wieczny powrót, czyni ona z chcenia twórczość, spełnia równanie «chcieć = tworzyć»”⁵⁴. Powrócić może więc np. lenistwo, ale będzie to już inne lenistwo, takie, które potrafi siebie zaakceptować i afirmować, które będzie lenistwem aktywnym. Silni zdolają znieść i zaakceptować wieczny powrót, słabi – przeciwnie:

Nowa doktryna trafia w końcu na swych najlepszych przedstawicieli, na natury chronione i chroniące się [...]. Słabsi, puści, chorzy, biedniejsi ulegają nowej infekcji [KSA 9, 9.497-498 / 11[147]].

Należy jednak odnotować, że z kolei Georges Bataille widzi w wiecznym powrocie niekomunikowalne doświadczenie osobiste, ekstatyczne przeżycie czasu, toteż odrzuca i tradycyjną interpretację cykliczną, i interpretację etyczną. Także Pierre Klossowski mówi o „ekstazie”, „wizji”, „fakcie przeżytym”, ewokujących chaotyczną przypadkowość i błędne koło⁵⁵, a w częściowo podobnym duchu ujmuje tę ideę Maurice Blanchot – jako sprzeczną, bo wykluczającą koherencję myślącej ją myśli⁵⁶.

Warto wszakże rozważyć bodaj pokrótce tę ideę jako ściśle metafizyczną, tj. w abstrakcji od jej wykładni kosmologicznej, etycznej oraz niekomunikowalnego doświadczenia egzystencjalnego (jako nie wyczerpujących możliwego zakresu jej rozumienia), a więc – literalnie – jako wieczny powrót Tego Samego.

Na tak postawioną kwestię światło rzuca jedno z ważniejszych dzieł Nietzschego, jeśli nie wręcz dzieło centralne: *Also Sprach Zarathustra*. Nader symptomatyczne jest bowiem to, że przemyśliwujący kwestię wiecznego powrotu Zarathustra, przecież „nauczyciel wiecznego powrotu”, które to zadanie stanowi

sposobu myślenia niemieckiego filozofa – zob. G. Römpf, *Nietzsche leicht gemacht. Eine Einführung in sein Denken*, UTB / Böhlau, Köln 2013.

⁵⁴ G. Deleuze, *Nietzsche i filozofia*, s. 97.

⁵⁵ Zob. P. Klossowski, *Nietzsche i błędne koło*, przeł. B. Banasiak, K. Matuszewski, Wydawnictwo KR, Warszawa 1996.

⁵⁶ Uwagi dotyczące Bataille’a, Klossowskiego i Blanchota powtarzam za P. Pieniążkiem, *Suwerenność a nowoczesność. Z dziejów poststrukturalistycznej recepcji myśli Nietzschego*, Wydawnictwo Toporzeł, Wrocław 2009, s. 79–80, 147–151, 205–208.

jego „przeznaczenie” [Z, III, *Ozdrowieniec*, s. 238]⁵⁷, zapada na zdrowiu. A to dlatego, że w interpretacji jego zwierząt idea ta jawi się tak oto:

nauczasz: że wszystkie rzeczy wiecznie powracają i my wraz z nimi, i że byliśmy tu wiecznie raz za razem, a wszystkie rzeczy wraz z nami. Nauczasz, że istnieje wielki rok stawania się, potwór wielkiego roku; musi się on, niczym klepsydra, obracać ciągle od nowa, aby od nowa przepływać i upływać, tak żeby wszystkie te lata były jednakie, w największym i w najmniejszym – tak, żebyśmy i my w każdym wielkim roku byli jedni, w najmniejszym i w największym [Z, III, *Ozdrowieniec*, s. 238].

W odniesieniu do wiecznego powrotu Zaratustra z tej racji mówi o „niechęci”, „wielkiej wzgardzie”, wielkim obrzydzeniu”, że jeśli wieczny powrót rozumieć w kategoriach cyklu, czyli zwykłego powrotu tego samego, to nieuchronnie powrócą ten sam *ressentiment*, ta sama reaktywność, ten sam nihilizm, jednym słowem – ten sam mały człowiek. I właśnie ta myśl jest dla Zaratustry nie do zniesienia:

Wielki przesyt człowiekiem – to on dławiał mnie i wpelzał mi do gardła. [...] nazbyt ludzki nawet ten największy! Nazbyt mały ten największy – to był mój przesyt człowiekiem! I wieczny powrót tego najmniejszego! – to był mój przesyt wszelkim istnieniem! Ach, obrzydliwość, obrzydliwość, obrzydliwość! [Z, III, *Ozdrowieniec*, s. 236, 237].

Jeśli w nieskończoność będzie się powtarzać To Samo, czyli odtwarzane będzie jedynie dane *status quo*, to gdzie znajdzie się miejsce dla zapowiadanego przez Zaratustrę (bo jest on jego „prorokiem”) Nadczłowieka, który właśnie człowieka – zawsze nazbyt ludzkiego, czyli reaktywnego i podszytego resentymentem, jedynie „pomost” – miał przekroczyć, dokonując przewartościowania wszystkich wartości, a więc w miejsce tego samego ustanawiając jakieś inne, różne?

Powróciwszy do zdrowia, Zaratustra długo milczy, a gdy przemówi, to kwestię wiecznego powrotu będzie jedynie enigmatycznie sygnalizował, traktując o „wieczności” i jej umiłowaniu, o „miłości ziemi”, o „królestwie ziemskim”, przede wszystkim zaś będzie mówił właśnie o Nadczłowieku. A nadzieja na jego nadejście nie byłaby możliwa w nieruchomej strukturze powrotu Tego Samego. Ozdrowienie Zaratustry jawi się jednak jako objaw przewyciężenia perspektywy powrotu człowieka małego. Symptomatyczne zresztą jest bodaj to, że Nietzsche tylko raz posłużył się określeniem: „powrót tego samego” (*Wiederkunft des Gleichen*), i raz: „wieczny powrót tego samego” (*ewige Wiederkunft des*

⁵⁷ F. Nietzsche, *To rzekł Zaratustra. Książka dla wszystkich i dla nikogo*, przeł. S. Lisiecka i Z. Jaskuła, pośl. Z. Jaskuła, Wydawnictwo OD DO, Łódź 2012 (dalej: Z).

Gleichen), właśnie w roku 1881 [KSA 9, 9.494 / 11[141]], z kolei kategoria: „wieczny powrót” – *ewige Wiederkunft*, w jego pismach i listach występuje kilkadziesiąt razy, nawet jeśli w wersji *ewige Wiederkehr* znacznie rzadziej, bo tylko dziesięciokrotnie.

Z kolei interpretacja typu dionizyjskiego⁵⁸ kładzie akcent na to, że wieczny powrót określa samą naturę stawania się, jego powrót. Jako że w tej perspektywie centralną figurę stanowi Dionizos, będący wyrazem kosmicznej gry bytu i świata, to wieczny powrót jawi się jako konstytuowany przez powrót afirmatywnej woli mocy do dionizyjskiego podglebia – żywiołu życia, jest on stałym niszczeniem i tworzeniem w niewinności stawania się, a wola mocy kształtuje chaotyczny żywioł życia. Interpretacja ta, z jednej strony, niezbyt różni się (jeśli pominąć kategorie jej artykulacji) od renesansowych wizji uniwersalnego cyklu płodności życia (narodziny – śmierć), znajdujących wyraz w karnawałowym *sacrum*, z drugiej zaś, absolutyzując enigmat źródłowej dionizyjskości, jeśli nie wręcz ją umetafizyczniając, nie ujawnia warunków możliwości Nadczłowieka.

Ażeby wieczny powrót mógł wyłonić Nadczłowieka, musi być swego rodzaju próbą, którą przejdą jedynie potrafiący to uczynić, a zatem wieczny powrót musi mieć charakter selektywny (być selektywnym bytem) i hierarchizujący, czyli swą „siłą odśrodkową” odrzucać to wszystko, co przetrwać go jest niezdolne, a więc eliminować to, co małe, słabe, reaktywne. Sелеktywny i hierarchizujący wieczny powrót jawi się zatem jako zapowiedź i gwarant „samo-przewyciężenia nihilizmu” [N 12, 12.432 / 9[164]]⁵⁹, jest więc warunkiem odwrócenia karty historii i nadzieją na nową „jutrenkę”. Ostatecznie to nie To Samo powraca (tożsamość, jedno, byt), lecz różnica i to, co się różni⁶⁰. Zachodzi tu druga selekcja, „wyraźnie różna od pierwszej: nie chodzi już, za sprawą prostej myśli o wiecznym powrocie, o wyeliminowanie chcenia tego, co wypada poza tę myśl, chodzi o wprowadzenie w byt, za sprawą wiecznego powrotu, tego, co nie może weń wejść, nie zmieniając natury. Nie chodzi już o myśl

⁵⁸ Zob. P. Pieniążek, *Problem wiecznego powrotu...*, s. 195–201. Pieniążek wymienia komentatorów reprezentujących to stanowisko (mimo pewnych między nimi różnic): M. Heidegger, E. Fink, I.N. Bulhof-Rutgers, W. Kaufmann.

⁵⁹ F. Nietzsche, *Notatki z lat 1885–1887*, przeł. M. Kopij, G. Sowinski, przedm. A. Lewandowski, [w:] tegoż, *Dzieła wszystkie*, t. 12, Wydawnictwo Oficyna, Łódź 2013 (dalej: N 12).

⁶⁰ Trudno zatem zgodzić się z wielokroć w interpretacjach Nietzschego stosowaną formułą: „wieczny powrót Tego Samego”. W takim przypadku jego koncept nie byłby niczym oryginalnym i inspirującym, lecz jedynie – trywialnie – powtarzał intuicje głównie Heraklita i stoików. Jak podkreśla Pieniążek, niemal cała francuska poststrukturalistyczna tradycja widzenia filozofii Nietzsche’ańskiej (Deleuze, Blanchot, Derrida) jest zgodna co do tego, że wiecznego powrotu nie można rozumieć w kategoriach tożsamości, nie powraca w nim bowiem to samo, lecz jest to powracanie różnicujące wszelkie tożsamości, powrót jest więc powtórzeniem różnicy, a zatem to różnica powraca – zob. P. Pieniążek, *Suwerenność a nowoczesność*, s. 205–208, 282–286, 350.

selektywną, lecz o selektywny byt, wieczny powrót jest bowiem bytem, a byt jest selekcją. (Selekcja = hierarchia)”⁶¹. Jeśli zatem wieczny powrót jest bytem stawania się, to byłby on „sprzeczny, gdyby był powrotem sił reaktywnych”⁶², bo byt ma tylko stawanie się aktywne, reaktywne zaś nie powróci. Ażeby więc wieczny powrót był motorem zmiany, musi być powrotem różnicy. Nie da się go więc wyobrazić tradycyjnie jako koła czy pierścienia, lecz co najwyżej jako spiralę...

Wydaje się, że jedynie w interpretacji Gilles’a Deleuze’a koncept wiecznego powrotu może nie być w istocie jedynie nieruchomym ponawianiem Tego Samego, lecz jawi się jako dynamiczny, wytwórczy, tj. różnicujący, a tym samym otwierający perspektywę dla nadejścia Nadczłowieka – stanowi zatem faktyczne *novum*, oryginalną inwencję Nietzschego.

Uwaga o konfrontacji wiecznego powrotu z wolą mocy

Znajdziemy u Nietzschego zastanawiający passus: „«Chaos wszechświata» jako wykluczający wszelką celowość nie jest sprzeczny z ideą cyklu: ta ostatnia jest tylko irracjonalną koniecznością” [KSA, 9.528 / 11[225]]. Czyżby chaos dawał się uzgodnić z cyklem? Nietzsche bowiem wieczny powrót także chce widzieć w kategoriach chaosu:

Pomyślmy sobie tę ideę w jej najstraszliwszej formie: istnienie, jakim ono jest, bez sensu i celu, ale nieuchronnie powracające, bez finału w nicości: „wieczny powrót” [N 12, 12.213 / 5[71]]⁶³.

Czy jednak wieczny powrót – choć nie może być prostym powtórzeniowym cyklem Tego Samego (starożytnym „wielkim rokiem”) – nie okazuje się pewnego rodzaju repetytywnym porządkiem, w pewnym stopniu nawet przewidywalnym? Co więcej, jako selektywny ma on charakter wartościujący: dlaczego bowiem ma on stanowić gwarancję odrzucenia tego, co reaktywne i negatywne, a nie – jak to miało miejsce w dziejach człowieka, będących przecież historią nihilizmu – tego, co aktywne i afirmatywne? Ma też charakter finalistyczny: jeśli jego perspektywą i zwieńczeniem jest Nadczłowiek, to tym samym ten ostatni stanowi immanentny cel owej idei! Tymczasem w chaosie trudno dopatrywać się celu. W tym zaś kontekście wieczny powrót jawi się jako zamiętanie świata, a nawet coś w rodzaju miary i wyznacznika tego

⁶¹ G. Deleuze, *Nietzsche i filozofia*, s. 99.

⁶² Tamże.

⁶³ Cytat nieznacznie poprawiony.

ładu. Przypomina zatem heraklitejski *logos*, który – niezależnie od wieloistego, „chaotyzującego” ścierania się przeciwieństw (wojna, dziecko, gra) – okazuje się gwarantem powszechnego ładu świata i jego uniwersalnej racjonalności, bo niczym wieczny boski pierwiastek świata nadzoruje chaos (w istocie chaos pozorny) *eon*-icznego, a więc nieogarnionego stawania się tegoż świata.

Tymczasem to właśnie Nietzscheański koncept woli mocy jest ewokacją chaosu i przypadkowości, ewokacją gry, której nie nadzoruje, nie kontroluje ani nie harmonizuje żadne – boskie czy naturalne – *universum*, a zatem nijak nie czyni jej racjonalną (uporządkowaną, przeliczalną, teleologiczną). To jedynie:

Powstawanie i przemijanie, budowanie i burzenie bez jakiejkolwiek moralnej kwalifikacji, z wiecznie tą samą niewinnością, cechuje na tym świecie tylko igraszkę artysty i dziecka. I tak jak igra dziecko i artysta, tak igra wiecznie żywy ogień, buduje i burzy z całą niewinnością – i w tę grę gra ze sobą *eon* [PP, *Filozofia w tragicznej epoce Greków*, s. 134].

Efekt tego agonu jest wyłącznie wypadkową nieokiełznanej, stale się prze-magającej wielości sił o różnych „potencjałach”, konstytuujących stające się nieustannie ogniska, centra czy *quanta* sił (swego rodzaju energetyzm), stale wchodzące w kolizje z innymi siłami, zawładające nimi bądź im ulegające – to jedynie ekspansywne, nieukierunkowane i nieogarnione stawanie się, któremu nie da się przypisać żadnego celu:

Zwyczajne pojęcie „siły”, z pomocą którego nasi fizycy stworzyli Boga i świat, wymaga dodatkowego uzupełnienia: trzeba mu przyznać wewnętrzny świat, który ja określam mianem „woli mocy” [N 11, 11.563 / 36[31]].

O ile więc wola mocy jawi się jako czysty chaos, to ściśle z nią skorelowany, w przekonaniu Nietzschego, wieczny powrót okazuje się odwrotnością chaosu, bo stawanie się i przemaganie selekcjonuje i ukierunkowuje w stronę Nadczłowieka (gdyby zaś wieczny powrót miał być bezcelowym chaosem, to nie mógłby wykreować Nadczłowieka ani nawet tożsamościowo się powtarzać) – obie te centralne dla myśli Nietzschego formuły stoją zatem ze sobą w jawnej sprzeczności.

* * *

Trudno jednoznacznie ustalić, czy i ta sprzeczność sprawiła, że upadł projekt napisania tak pieczołowicie planowanego dzieła, jak bowiem wiadomo, Nietzsche czynił rozliczne plany układu *Woli mocy* [zob. N 12; N 13], dzieła,

w którym miały zostać wyłożone rudymenty pozytywnej formuły filozoficznej opartej właśnie na trzech podstawowych dla jego późnej myśli kategoriach: wola mocy wyraża się w wiecznym powrocie jako bycie stawania się, a ten z kolei wytwarza Nadczłowieka zamykającego dzieje nihilizmu i początkującego epokę radosnej afirmacji. Może jednak Nietzschemu wystarczyła świadomość metafizyczności owego projektu lub/i konfrontacja dumnych nadziei z trzeźwą oceną kondycji człowieka i kultury, tj. z postępującym i ulegającym uniwersalizacji nihilizmem, a zatem: *point de rêveries*.

Literatura

- Andler Ch., *Nietzsche. Sa vie et sa pensée*, t. IV: *La maturité de Nietzsche (jusqu'à sa mort)*, Bossard, Paris 1928.
- Andreas-Salomé L., *Friedrich Nietzsche in seinen Werken*, Carl Konegen, Wien 1894.
- Augustyn, *Państwo Boże*, przeł. W. Kubicki, Poznań 1930–1934, 1938.
- Banasiak B., *O bohaterach i rajach. Utopia i optymizm jako wyznaczniki kultury Zachodu*, [w:] *Utopia – wczoraj i dziś*, red. D. Misztal, T. Sieczkowski, t. 2, „Festiwal Filozofii”, Wydawnictwo Adam Marszałek, Toruń 2010, s. 23–42.
- Banasiak B., *Nietzsche – Heraklit. Zapomniane współ-myślenie?*, [w:] *Nietzsche a tradycja antyczna*, red. B. Banasiak, P. Pieniążek, „Nietzsche Seminarium”, t. 4, Wydawnictwo Adam Marszałek, Toruń 2012, s. 92–112.
- Batault G., *L'hypothèse du retour éternel devant la science moderne*, „Revue Philosophique de la France et de l'étranger” 1904, t. 57, s. 158–167.
- Benjamin W., *The Arcades Project*, przeł. H. Eiland, K. McLaughlin, Belknap-Harvard, Cambridge, MA 2002.
- Deleuze G., *Nietzsche i filozofia*, przeł. B. Banasiak, Wydawnictwo Oficyna, Łódź 2013.
- Deleuze G., *O woli mocy i wiecznym powrocie*, [w:] tegoż, *Nietzsche*, przeł. B. Banasiak, Wydawnictwo KR, Warszawa 2000, s. 59–78.
- Deonna W., *Ouroboros*, „Artibus Asiae” 1952, t. 15, s. 163–170.
- D'Iorio P., *The Eternal Return: Genesis and Interpretation*, przeł. F. Chouraqui, „The Agonist”, 3, z. 1, spring 2011, s. 1–43.
- Eliade M., *Mit wiecznego powrotu*, przeł. K. Kocjan, Wydawnictwo KR, Warszawa 1998.
- Fouillée A., *Nietzsche et l'immoralisme*, wyd. 2, Félix Alcan, Paris 1902.
- Fouillée A., *Note sur Nietzsche et Lange: „le retour éternel”*, „Revue philosophique de la France et de l'étranger” 1909, t. 67, s. 519–525.
- Kaufmann W., *Nietzsche. Philosopher, Psychologist, Antichrist*, wyd. 4, Princeton University Press, Princeton 1974.
- Klossowski P., *Nietzsche i błędne koło*, przeł. B. Banasiak, K. Matuszewski, Wydawnictwo KR, Warszawa 1996.
- Lichtenberger H., *La Philosophie de Nietzsche*, wyd. 6, Félix Alcan, Paris 1901.

- Löwith K., *Nietzsches Philosophie der ewigen Wiederkunft des Gleichen*, Verlag Die Runde, Berlin 1935.
- Mill J. S., *System logiki indukcyjnej i dedukcyjnej*, przeł. Cz. Znamierowski, PWN, Warszawa 1962.
- Moore G., Brobjer Th.H., *Nietzsche and Science*, Ashgate Publishing Limited, Burlington 2004.
- Nietzsche F., *Ecce homo. Jak się staje – kim się jest*, przeł. L. Staff, posł. S. Łojek, Zielona Sowa, Kraków 2003.
- Nietzsche F., *Fatum und Geschichte*, The Nietzsche Channel: <http://www.thenietzsche-channel.com/works-unpub/youth/1862-fahg.htm>.
- Nietzsche F., *Listy*, przeł. i przedm. opatrzył B. Baran, *inter esse*, Kraków 1994.
- Nietzsche F., *Nachlass. Pisma z lat 1884–1885*, przeł. G. Kowal, posł. G. Colli, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2011.
- Nietzsche F., *Narodziny tragedii*, przeł. P. Pieniążek, przedm. B. Banasiak, [w:] tegoż, *Dzieła wszystkie*, t. 1a: *Narodziny tragedii, Niewczesne rozważania*, Wydawnictwo Officyna, Łódź 2013.
- Nietzsche F., *Niewczesne rozważania*, przeł. M. Łukasiewicz, przedm. P. Pieniążek, [w:] tegoż, *Dzieła wszystkie*, t. 1a: *Narodziny tragedii, Niewczesne rozważania*, Wydawnictwo Officyna, Łódź 2013.
- Nietzsche F., *Notatki z lat 1885–1887*, przeł. M. Kopij, G. Sowinski, przedm. A. Lewandowski, [w:] tegoż, *Dzieła wszystkie*, t. 12, Wydawnictwo Officyna, Łódź 2013.
- Nietzsche F., *Notatki z lat 1887–1889*, przeł. i przedm. opatrzył P. Pieniążek, [w:] tegoż, *Dzieła wszystkie*, t. 13, Wydawnictwo Officyna, Łódź 2013.
- Nietzsche F., *Pisma pozostałe 1862–1875*, przeł. i przedm. opatrzył B. Baran, *inter esse*, Kraków 1993.
- Nietzsche F., *Poza dobrem i złem*, przeł. i posł. opatrzył P. Pieniążek, Zielona Sowa, Kraków 2005.
- Nietzsche F., *Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe in 15 Bänden*, red. G. Colli i M. Montinari, Walter de Gruyter, Berlin–New York 1967–1977 (1988, 1999, 2001).
- Nietzsche F., *To rzekł Zaratustra. Książka dla wszystkich i dla nikogo*, przeł. S. Lisiecka i Z. Jaskuła, posł. Z. Jaskuła, Wydawnictwo OD DO, Łódź 2012.
- Nietzsche F., *Wiedza radosna (la gaya scienza)*, przeł. L. Staff, posł. K. Matuszewski, Zielona Sowa, Kraków 2003.
- Pieniążek P., *Problem wiecznego powrotu w filozofii Fryderyka Nietzschego*, „Folia Philosophica” 1988, t. 5, s. 179–201.
- Pieniążek P., *Suwerenność a nowoczesność. Z dziejów poststrukturalistycznej recepcji myśli Nietzschego*, Wydawnictwo Toporzeł, Wrocław 2009.
- Römpf G., *Nietzsche leicht gemacht. Eine Einführung in sein Denken*, UTB / Böhlau, Köln 2013.
- Safranski R., *Nietzsche. Biografia myśli*, przeł. D. Stroińska, Czytelnik, Warszawa 2003.
- Schopenhauer A., *Świat jako wola i przedstawienie*, t. 1, przeł. J. Garewicz, PWN, Warszawa 1994.

- Simmel G., *Nietzsche und Kant*, „Neuen Frankfurter Zeitung”, 6 Januar 1906.
- Steiner R., *Friedrich Nietzsche, ein Kämpfer gegen seine Zeit*, E. Felber, Berlin 1895.
- Szczerba W., *Koncepcja wiecznego powrotu w myśli wczesnochrześcijańskiej*, Wydawnictwo UW, Wrocław 2001.
- Szczerba W., *Apokatastaza Grzegorza z Nyssy. Tło, źródła, kształt koncepcji*, Wydawnictwo WAM, Kraków 2008.
- Wohlfart G., *Wola mocy i wieczny powrót. Dwa oblicza eonu*, przeł. T. Sieczkowski, „Hybris. Internetowy magazyn filozoficzny” 2001, nr 01, <http://magazynhybris.com/images/teksty/01/Wohlfart.pdf>.
- Zawirski Z., *Wieczne powroty światów* [cz. I, rozdz. II: *Powracanie światów jednakowych u Blanquiego i Nietzschego*], „Kwartalnik Filozoficzny” 1927, t. V, z. III, s. 365–377.